Os Tupi Atuais: a Propósito da Construção de um Modelo

MARCO ANTONIO TEIXEIRA GONÇALVES

*Tupi: Índios do Brasil Atual** foi originalmente apresentado como pré-requisito para a obtenção do grau de doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo em 1972. A publicação deste trabalho após 14 anos de sua escritura coloca questões que devem ser apontadas para que se possa entendê-lo dentro de seu cotexto, sem que o peso dos anos e dos novos trabalhos surgidos em Etnologia e sobre os Tupi em particular possam ofuscar seu brilho e sua marca deixada num momento específico do conhecimento etnológico no Brasil.

As décadas de 60 e 70 marcaram um novo momento na Etnologia brasileira em que a preocupação central era a ênfase dada aos problemas ditos sociológicos, isto é, de organização social e parentesco, temas já clássicos na produção antropológica sobre outras partes do mundo, porém, não suficientemente explorados na "leitura" que até então se fazia da realidade etnográfica do continente sul-americano e, sobretudo, das terras baixas da América do Sul.

Este rumo da Etnologia deixou sua marca registrada na produção sobre os índios de língua *Jê* do Brasil. Estas décadas foram dominadas pelo *Jê* e pelos "Jê-ólogos", que se tornaram conhecidos pela quantidade e pela qualidade dos trabalhos produzidos neste período (Melatti, 1982: 256).

O material produzido revelava a preocupação central com a estrutura social e os fundamentos da sociedade a partir dos grupos sociais e suas relações. O trabalho de Laraia, embora focalizando os Tupi, comungava das mesmas preocupações que norteavam os novos caminhos do projeto da Etnologia no Brasil. A modalidade de apresentação dos dados era o padrão monográfico, porém, não mais enfocando a totalidade de uma cultura, da tecnolo-

*LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Tupi: Índios do Brasil Atual.* São Paulo: FFLCH/USP. 303 pp.

Anuário Antropológico/87
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990

gia à mitologia, mas tendo como preocupação central as interligações entre os domínios do político, do econômico, do parentesco que permitiriam, assim, a apreensão da organização social de um grupo particular. Laraia não seguiu ao pé da letra este padrão. Apesar de valorizar a etnografia como forma de apresentação dos dados, procurou não se fixar em um grupo tribal particular. Ao contrário, abriu o leque de comparação entre várias sociedades Tupi, buscando daí apreender um modelo.

O autor apóia-se em dados provenientes de monografias sobre determinados grupos Tupi e em seus próprios dados, coletados entre quatro sociedades Tupi: Suruí, Assuriní, Kamayurá e Urubu-Kaapor, em um período total de 15 meses de trabalho de campo. Neste sentido, seu trabalho não tem a intenção de falar de uma sociedade particular e seu modo de atuar no mundo. Busca um estudo comparativo da organização social dos Tupi ainda existentes no Brasil. O método utilizado em tal empresa é o da comparação sistemática dos dados de campo, das monografias e, ainda, das fontes seiscentistas já analisadas por Alfred Metraux e Florestan Fernandes.

No livro de Laraia, o trabalho sobre os Tupinambá de seu orientador acadêmico Florestan Fernandes (1963) é uma fonte permanente de inspiração e isto marcou não só uma especificidade na construção de seu objeto de análise, mas também uma perspectiva de olhar. Laraia não deixa dúvidas quanto ao que pretende: realizar a mesma empreitada de Fernandes em relação aos Tupi atuais. Da mesma forma que Fernandes fundiu vários grupos tribais sob a denominação Tupinambá, Laraia quer englobar as sociedades de língua Tupi do Brasil e até aquelas situadas além de suas fronteiras, como os Guaiaki do Paraguai e os Sirionó da Bolívia, sob a designação Tupi. Colocando-se nesta perspectiva, busca dar continuidade ao trabalho de Fernandes sobre os Tupinambá. Contudo, são os Tupi seu objeto, isto é, objetiva a construção de um modelo que possa dar conta das diversidades e semelhanças entre as sociedades particulares que trata no texto. O livro apresenta-se de forma a fornecer uma visão geral dos Tupi. Segue seu percurso tratando do meio ambiente, da análise do parentesco, do comportamento social, da organização econômica, da organização política e, finalmente, da organização religiosa ou cosmológica Tupi.

Os capítulos são estruturados de forma a apresentar uma massa de dados etnográficos provenientes das sociedades tomadas como exemplos; ao final de cada unidade, busca assimilar o que é comum aos Tupi. A comparação entre sociedades que têm em comum o fato de serem classificadas como Tupi, seja através da filiação lingüística, seja por compartilharem um conjunto

de traços culturais, para se chegar *a posteriori* a um modelo Tupi leva, certamente, a alguns problemas. A construção do modelo é tentada a nível consciente, ou seja, procura-se muito mais somar semelhanças do que pensar diferenças. O modelo Tupi é o modelo das relações sociais construído a partir, não de uma questão central que pudesse constituir singularidades Tupi, mas deduzido diretamente dos dados etnográficos sendo, portanto, uma sistematização da empiria. O que nos parece constituir um problema, que o autor não deixa de reconhecer, é a forma de sistematizar os dados – em torno de um tema particular – tentada capítulo a capítulo, procurando assinalar as semelhanças em detrimento das distinções, dificultando, assim, a superação dos limites impostos pelos próprios dados.

Uma questão que parece ser relevante é o estatuto que ocupa no texto o conjunto dos dados sobre os Tupinambá. Laraia adverte-nos que, embora adote como referência o livro de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá, não quer afirmar que todos os Tupi sejam herdeiros daqueles, mas apenas "que todos os Tupi, históricos ou atuais, têm em comum uma mesma herança cultural" (: 37). Contudo, a impressão que se tem é que o fio condutor que nos leva a um modelo Tupi é a organização social Tupinambá, que ganha posição privilegiada no contexto das sociedades Tupi do Brasil atual. Em algumas situações, estes são percebidos como desdobramentos dos Tupinambá ou como transformações de uma estrutura básica. Assim, tem-se que os problemas levantados *a priori* pelo autor sobre a construção de um modelo e as questões que lhe darão conteúdo emanam dos velhos Tupinambá. Os Tupinambá de Fernandes parecem balizar o modelo Tupi.

Dos 33 grupos Tupi que o autor relaciona (: 45), 15 formam seu universo comparativo. Entre os escolhidos estão os Assuriní, Aweti, Guarani, Juruna, Kamayurá, Kawahib, Kayabi, Mawé, Munduruku, Parintintin, Suruí, Tapirapé, Tenetehara, Tupari e Urubu-Kaapor. Apesar de existirem referências bibliográficas sobre todos estes grupos tribais, o autor apóia-se mais em sua própria pesquisa de campo onde encontra, certamente, melhor base para sua descrição etnográfica. Com exceção dos grupos onde Laraia realizou trabalho de campo e de alguns outros, as descrições etnográficas encontradas não são sistemáticas, carecendo de conteúdo necessário para uma utilização comparativa. Neste sentido, entendemos o esforço que faz Laraia para conseguir atingir um modelo Tupi. Ainda mais: um modelo apreensível ao nível das relações sociais, o que aumenta seu desafio. Alguns trabalhos atingiram qualidade sistemática ao privilegiar temas de "religião" e cosmologia (Pierre Clastres, 1972, 1974; Hélene Clastres, 1975; Nimuendajú, 1987; Viveiros de Cas-

tro, 1986). A impressão que temos é que falta ainda material etnográfico disponível para se arriscar uma generalização objetivando um modelo Tupi. Não que ela não possa ser buscada a nível das questões relativas à sociedade. Também não queremos dizer que o modelo Tupi somente seja apreensível ao nível da cosmologia e do pensamento. Pode-se argumentar que a busca desta via deve-se tanto à carência de dados referentes à organização social dos Tupi atuais quanto à inexistência de um modelo teórico que possa dar conta da especificidade das sociedades Tupi.

As primeiras 150 páginas do livro são dedicadas aos temas da forma social Tupi: descendência, parentesco, comportamento social, regra de residência, ciclo de vida. Em todo o trabalho, nota-se uma preocupação em confrontar dados para a construção do modelo, com o autor movendo-se no terreno das relações sociais. Parece pretender mais uma sistematização modelar dos dados Tupi do que um modelo abstrato sobre os Tupi. No capítulo "Os habitantes da Floresta", o autor define os Tupi como habitantes originais da floresta tropical, com pouca habilidade para a pesca e muita desenvoltura na caça. Entretanto, aponta algumas exceções que trata numa nota de pé de página (:50); refere-se à existência de nomadismo entre os Tupi, precisamente entre os Avá-canoeiro, Guaiaki, Sirionó, Xetá e Guajá. Do habitat até a forma de organização espacial, estes grupos são exceções. Como já observamos, o autor está sempre perseguindo a generalização das práticas sociais dos Tupi, o que pode levar a uma simplificação no tratamento às exceções encontradas.

O capítulo II tem o objetivo de discutir as regras de descendência e residência, assim como de analisar a viabilidade da existência de grupos de descendência unilinear entre os Tupi. Laraia faz uma revisão da bibliografia sobre o parentesco Tupi e conclui que todos os autores que indicaram os Tupi como bilaterais ficaram

> limitados à tradução dos termos de parentesco segundo o critério genealógico que os autores citados foram levados a considerar como parentes pessoas que não são assim reconhecidas pelos indígenas e daí a suposta existência de uma regra de descendência bilateral (: 86).

Procura mostrar que aqueles que acreditavam na bilateralidade do sistema estavam vendo não mais que uma filiação complementar, na acepção de Fortes (1953). Laraia quer nos levar a crer, tanto pelos dados que apresenta, quanto por suas hipóteses, que os Tupi têm, de fato, uma regra de descendência agnática; deste modo, afirma que: "uma base mais segura para o estabelecimento desta regra seria a que se fundamentasse nos aspectos jurídicos

da descendência biológica do grupo" (: 86). Lança mão de um exemplo dos Tupinambá – precisamente o de Anchieta, mais canônico – onde se lê:

> O terem respeito às filhas dos irmãos é porque lhes chamam filhas, e nessa conta as têm; e assim *neque fornicarie* as conhecem, porque têm para si o parentesco verdadeiro vem pela parte dos pais que são agentes; e que as mães não são mais que uns sacos, em respeito dos pais, em que se criam as crianças e por esta causa os filhos dos pais posto que sejam havidos de escravas e contrárias cativas são sempre livres e tão estimados como os outros... (Anchieta, 1947 *apud* Laraia, 1986: 87).

O fato de a ideologia da concepção entre os Tupi, de modo geral, e entre os Tupinambá, em particular, ser patrilateral não nos parece suficiente para indicar a existência de descendência (jurídica) vinculando o indivíduo a um grupo social patrilinear. Em outros contextos etnográficos, sociedades da África e Austrália, por exemplo, pode haver coincidência entre ideologia de concepção e regra de descendência porque nestas existem regras de pertencimento a grupos. No caso do continente sul-americano, achamos apressado inferir da ideologia da concepção uma regra de descendência. Procurando, ainda, evidenciar a regra de descendência patrilinear, Laraia diz que:

> Somente a existência de parentesco para o "filho da avó" entre os Tupinambá é suficiente para afastar a hipótese da bilateralidade uma vez que num sistema bilateral este termo não teria razão de existir... (: 88).

Pretende fazer, como diz, uma análise estrutural dos dados, a fim de elucidar qual a regra mais adequada. O autor torna equivalente forma e conteúdo, operação que critica na análise do parentesco Tupi feita por Macdonald (1965). Parece-nos que não é pelo fato de haver no sistema um termo de parentesco para o "filho da avó" que haja, de direito, uma regra unilinear. Seria da mesma forma imprudente deduzir de uma terminologia de primos Iroquêsa, condizente com o casamento com as primas cruzadas bilaterais, uma estrutura de metades exogâmicas ou de grupos unilineares (: 106). Apesar da verificação, *in loco,* pelo autor, de descendência patrilinear entre os Suruí, parece-nos que a extensão desta regra a nível do modelo Tupi careceria de outras evidências etnográficas. Entendemos que só seria possível estabelecer esta regra se os Tupinambá fossem concebidos como proto-sociedade Tupi e as demais sociedades Tupi do Brasil como variações e/ou transformações dos Tupinambá.

Laraia vê na combinação da patrilinearidade com a patrilocalidade uma explicação para a segmentação da sociedade, propiciando as cisões de grupos locais, o que explicaria a ocupação de todo o litoral brasileiro por estes ín-

dios. Em suas palavras: "este processo de cisão é no fundo deslocamento de linhagens" (: 90). Sugere que a transformação da regra de residência patrilocal para a matrilocal entre os Tupinambá poderia ser explicada como mecanismo de reação à fragmentação da sociedade. Em nota de pé de página, diz que "os dados transmitidos pelos cronistas indicam a existência de grupos Tupinambá patrilocais e outros matrilocais" (: 90). Note-se que, por estas fontes e pelas demais de que o autor lança mão, não se pode precisar se os Tupinambá seriam patrilocais tendo se transformado em matrilocais ou, inversamente, se a matrilocalidade deu lugar à patrilocalidade. Do nosso ponto de vista, falta evidência etnográfica para tal assertiva que se apóia na hipótese do autor sobre a coincidência entre patrilinearidade e patrilocalidade. A regra de residência patrilocal entre os Tupi como modelo da realidade social já foi contestada por Viveiros de Castro. Em suas palavras:

> Laraia postula uma proto-estrutura Tupi patrilinear e patrilocal, tomando os numerosos exemplos de matrilocalidade como fruto de mudanças históricas. Discordo: a "regra" residencial mais comum entre os TG é uxorilocalidade "temporária" seguida de ambi- ou neo-localidade. (1986: 96).

Se a regra de residência não é a questão que Laraia insiste em comprovar, o espaço principal fica para a descendência unilinear dos Tupi. Elabora várias hipóteses na construção de sua argumentação. Ao explicar a fragmentação dos Tupinambá em vários grupos, diz:

> Resta-nos formular a hipótese que muitos grupos Tupinambá classificados como tribos autônomas eram de fato segmentos de um grupo maior... Somente esta hipótese tornaria viável a localização de 22 aldeamentos Tupinambá na baía de Guanabara (: 116).

Parece-nos que este dado não seria suficiente para se pensar a sociedade Tupinambá como contendo uma divisão segmentar *à la* Nuer ou Tiv. Conhece-se sociedades constituídas por vários aldeamentos sem que a relação entre eles se estabeleça através de um sistema segmentar.

Os capítulos IV e V tratam da "Organização Econômica" e da "Organização Política", respectivamente. No capítulo IV, faz uma cuidadosa descrição da economia, detalhando cada atividade econômica, como a caça, pesca, coleta, agricultura e confecção de artefatos. Trata da relação do trabalho e do lazer, assim como dos grupos de cooperação. Cada capítulo apresenta uma densidade etnográfica surpreendente, com vários exemplos de distintas sociedades. No capítulo sobre Política, define a chefia indígena e demonstra que a sua característica principal é a ausência de poder. O chefe Tupi é mais um

organizador de tarefas do que um detentor do poder decisório. Procura relacionar a chefia ao xamanismo e apreender, assim, o espaço da chefia nas sociedades Tupi. Torna evidente que a chefia é regulada por uma regra de hereditariedade, em que o filho mais velho do chefe tornar-se-á chefe.

Observamos que tanto no capítulo sobre Economia quanto no de Política, apesar das descrições que os tornam densos e específicos, o modelo apresentado como Tupi não é propriamente uma exclusividade das sociedades Tupi, se contrastado com outras sociedades da América do Sul Tropical. Lévi-Strauss (1944) e Clastres (1978) haviam indicado este mesmo padrão de chefia para as demais sociedades tribais no Brasil. Vê-se o mesmo em relação à economia. Diríamos que, se olhássemos para outros grupos tribais, obteríamos pequenas variações de conteúdo mas não de forma. Coloca-se, então a questão: seria possível encontrar um modelo a nível das relações sociais, isto é, um modelo a partir das observações destas em contexto? Como estabelecer um modelo, seja Tupi, Aruak ou Karib, com base em relações sociais, se as distinções intersocietárias neste campo são pouco expressivas? Posto isto, como nos afastamos do global ("modelo das sociedades das terras baixas da América do Sul") de forma a apreender a especificidade Tupi, Aruak, Karib?

Fechado o livro, o autor aborda a questão da visão de mundo Tupi, ou seja, sua cosmologia. Trata sumariamente do papel do pajé ou xamã entre os Tupi, descrevendo alguns rituais e apresentando alguns fragmentos míticos. Esta parte do texto é o contexto e/ou complementação à análise da organização social. Pela própria complexidade do tema, este capítulo não pretende apresentar uma sistematização da cosmologia Tupi; realiza descrições de aspectos das cosmologias de algumas sociedades Tupi específicas, principalmente, daquelas em que o autor realizou seu trabalho de campo. Como ele próprio assinala, trata-se de apresentar "apenas um esboço da visão de mundo dos Tupi" (:260). Os temas da guerra e do canibalismo, da escatologia e do devir não obtiveram um lugar privilegiado na descrição e sistematização do mundo Tupi. Segundo os dados de que hoje dispomos, este seria o lugar privilegiado onde a sociedade se projeta e se amarra, ganhando qualidade sistemática (Viveiros de Castro, 1986; Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, 1985; Hélène Clastres, 1975). Contudo, como o trabalho de Laraia demonstrou, o esforço de se buscar a sistematização e a estruturação das sociedades Tupi a nível da organização social não é tarefa impossível.

Queremos salientar que o livro é muito rico em detalhes etnográficos, sobretudo, no que se refere aos grupos entre os quais o autor realizou trabalho

de campo. Os dados são, assim, de primeira mão, o que, conseqüentemente, torna as descrições dos fenômenos tratados ricas em conteúdo e significado etnográfico. Temos uma demonstração de erudição etnográfica e conhecimento sólido sobre grupos de língua Tupi. O trabalho de Laraia é de fundamental importância para a etnologia brasileira, pois coloca de maneira clara e direta as principais questões a serem pensadas ao nos defrontarmos com sociedades deste tipo. Desde a organização social até aos elementos da cosmologia, Laraia mapeou o terreno e levantou problemas que vêm sendo aprofundados por outros pesquisadores que se dedicam à investigação dos Tupi atuais. Ao realizar este trabalho, Laraia estava empenhado em contribuir para a ampliação do conhecimento sobre os índios Tupi. Com este livro deu uma contribuição decisiva, ao mesmo tempo em que abriu caminho para outros trabalhos.

BIBLIOGRAFIA

ANCHIETA, José de. 1947. Informações dos Casamentos dos Índios do Brasil. *Sociologia* 9(4): 379-385.

CLASTRES, H. 1975. *La Terre Sans Mal.* Paris: Editions du Seuil.

CLASTRES, P. 1972. *Chronique Des Indiens Guaiaki.* Paris: Plon.

————. 1974. *Le Grand Parler.* Paris: Éditions du Seuil.

————. 1978. *A Sociedade Contra o Estado.* Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

FERNANDES, Florestan. 1963. *A Organização Social dos Tupinambá.* São Paulo: Difusão Européia do Livro.

FORTES, Meyer. 1953. The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist* 55: 17-41.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. The Social and Psycological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikwara of North-Western Mato Grosso. *Transactions of New York Academy of Sciences* 7(1).

MACDONALD, J. Frederik. 1965. Some Considerations about Tupi-Guarani Kinship Structures. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.* N. S. Antropologia 26.

MELATTI, J. C. 1982. A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil, Nas Duas Últimas Décadas. *Anuário Antropológico/80:* 253-275.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1987. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamento da Religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo: Edusp-Hucitec.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté. Os Deuses Canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS.

VIVEIROS DE CASTRO, E. e M. CARNEIRO DA CUNHA. 1985. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. *Atas do 45º Congresso Internacional de Americanistas.* Bogotá/ *Anuário Antropológico/85.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, pp. 57-78.